

Mystisches Erleben

Kennzeichnung von Mystik

Es ist schwierig, genauer zu sagen, was Mystik ist. Eine Definition scheint unmöglich, eine kurze Skizze liefert Widengren: „(...) *der Mystiker will in sich selbst in der Ekstase die Vereinigung mit der Gottheit erleben.*“¹ Der Mystiker strebt nach der sogenannten *Unio mystica*, der Vereinigung von Gott und Seele. Dinzeltbächer umreißt den Begriff der „Erlebnismystik“, indem er ihn von dem der „Theologie“ abgrenzt.² Während Theologen in „kalter“ Sprache ein logisch möglichst konsistentes System der Rede über Gott konstruieren, geht es dem Erlebnismystiker darum, sprachlich „glühend“ seine *Erlebnisse* mit Gott zu artikulieren. Im Anschluß an Dinzeltbächer kann formuliert werden: Für Theologen ist Gott (vorwiegend) ein Objekt des Denkens, für Mystiker ein Objekt des Erlebens.

Ich untersuche im folgenden das Erleben von 16 deutschen Erlebnismystikern, 13 Frauen und 3 Männern, die vom 13. bis 15. Jahrhundert lebten.³ Generell stellten Frauen den weitaus größeren Anteil bei den Erlebnismystikern - bei den Theologen war es umgekehrt.⁴

Erlebnismystiker lebten meist - aber nicht immer - in Klöstern oder religiösen Gemeinschaften. Einige waren auch verheiratet und hatten eine Familie. Das Erleben der meisten der hier untersuchten Mystikerinnen und Mystiker ist typischerweise durch folgende Erlebnisformen gekennzeichnet:

- (1.) exzessive, selbst ausgeführte Beschädigung des eigenen Körpers;
- (2.) halluzinatives Erleben religiös gedeuteter Objekte (Gott, Jesus, Maria, Jesuskinder, Teufel, Dämonen, Verstorbene);
- (3.) andauernde Beschäftigung mit einem religiösen Phantasiesystem;
- (4.) prekäre erwachsene Sexualität bei gleichzeitigem Vorliegen pädophiler Phantasien, die im Zusammenhang mit einem Jesuskind-Phantasma erlebt werden.

Im folgenden wird zu zeigen sein, wie die genannten Charakteristika deutscher mittelalterlicher Mystiker mit spezifischen Kindheitserfahrungen zusammenhängen.

Selbstbeschädigung bei Mystikern

Mindestens 14 der 16 Mystiker betrieben nachweislich Selbstbeschädigung. Mit Selbstbeschädigung bezeichne ich die z. T. extremen Askesepraktiken der Mystiker. Dazu gehörten Selbstgeißelungen, exzessives Fasten und Venien (Kniefälle). Diese Formen der Askese führten praktisch alle Mystiker aus. Hinzu kamen weitere teilweise idiosynkratische Formen wie Einschneiden von religiösen Symbolen in die Haut (Seuse); Selbstverbrennungen (Dorothea von Montau und Christina von Retters); Aussetzen der Kälte (Seuse und Dorothea von Montau); Selbstfesselungen (Seuse); Tragen von juckender Kleidung oder Vorrichtungen, die die Haut dauernd verletzen, wie Nagelkreuze, enge Gürtel, Stacheln in Unterwäsche

¹Zum Begriff „Mystik“ vgl. Widengren (1969), S. 517 ff.

²Vgl. Dinzeltbächer (1994 a), S. 19 ff.

³Für einen Überblick zu den untersuchten Mystikern siehe Anhang. Eine ausführliche Rekonstruktion der Kindheiten und Phantasien der genannten Mystiker ist in Vorbereitung (Frenken (2000)).

⁴Vgl. Dinzeltbächer (1993), S. 7.

(Seuse, Adelheit Langmann u. a.); selbst beigebrachte Bisse (Elsbeth Achler) sowie weitere Formen.

Es zeigen sich im Sample unterschiedliche Schweregrade der Selbstbeschädigung. Mechthild von Magdeburg gehört zu den Mystikern, die nur wenig über Selbstbeschädigung berichten. Sie empfiehlt das morgendliche Selbstauspeitschen.⁵ Was daraus in bezug auf die Häufigkeit der Anwendung dieser Praxis zu folgern ist, bleibt unklar. Mechthild von Hackeborn beispielsweise berichtet ebenfalls nur wenig über Selbstbeschädigung. An einer Stelle ihres Werkes beschreibt sie allerdings, daß sie nach dem Hören „leichtfertiger“ Lieder sich Glasscherben in ihr Bett legte und darin herumwälzte, bis ihr ganzer Körper zerschunden war.⁶ Seuse peitschte sich ungefähr 20 Jahre lang und führte weitere extrem harte Askesepraktiken aus. Immerhin gelang es ihm, diese Praktiken einzudämmen, d. h. nach etwa 20 Jahren zu beenden.⁷ Dagegen betrieb Dorothea von Montau vom 7. Lebensjahr bis zu ihrem Tod mit 47 Jahren Selbstverletzungen - darunter Selbstverbrühungen -, wobei die Härte der Selbstmißhandlungen über die Jahre konstant blieb oder sogar zunahm. Gegen Ende ihres Lebens ließ sie sich schließlich einmauern.⁸ Die härtesten Formen selbstbeschädigenden Verhaltens führte Christina von Retters aus. Sie verbrannte sich wiederholt die Vagina, indem sie sich ein glühendes Holz einführte.⁹

Die Psychodynamik und die Ätiologie selbstbeschädigenden Verhaltens habe ich bereits in meinem Artikel über Heinrich Seuse (im vorliegenden Band) dargestellt. Nur kurz soll an dieser Stelle wiederholt werden, daß Selbstbeschädigung in einem dissoziierten Zustand ausgeführt wird. Dabei wird der eigene Körper zum (Übergangs-) Objekt. Der selbstbeschädigende Umgang mit dem eigenen Körper beruht auf intensivem Kontakthunger. Ätiologisch relevant sind Bedürfnisse nach Körperkontakt auf seiten des kleinen Kindes, die nicht befriedigt wurden (Deprivation) bzw. zu Körperkontakten führte, die mit Schmerzen verbunden waren. Später kommen sexuelle Mißbrauchserfahrungen hinzu, bei denen es ebenfalls zu Introjektbildungen kommt. Der eigene Körper wird als schuldig erlebt, bestraft und mißhandelt.

Der pathologische Umgang mit dem eigenen Körper als einem mütterlichen Übergangsobjekt basiert nach Hirsch auf der *Spaltung bzw. Dissoziation zwischen Selbst und Körper-Selbst*. Hirsch stellt zwei zentrale, ätiologisch relevante Ereignisse in der Kindheit seiner selbstbeschädigenden Patienten heraus: (1.) frühe Deprivation und (2.) traumatische Überstimulation, gewöhnlich schwerwiegenden physischen und sexuellen Mißbrauch.¹⁰ Hirsch vermutet, daß der Teil des Körpers, der das Ziel autoaggressiven Verhaltens wird, ein schlechtes Objekt repräsentiert.

Es stellt sich nun die Frage, ob die Ätiologie in bezug auf heutige Formen der Selbstbeschädigung auch für die hier zu untersuchenden historischen Subjekte gilt. Der vorliegende Artikel versucht also, folgende beiden Fragen zu beantworten:

- (1.) *Wurden Mystiker/innen als Kind depriviert?*
- (2.) *Wurden Mystiker/innen als Kind emotional und sexuell mißbraucht?*

Zur Klärung dieser Fragen muß untersucht werden, was Mystiker über ihre eigene Kindheit schrieben und was sie in bezug auf infantile Themen phantasierten.

⁵Mechthild v. M (1955), S. 276 u. 174.

⁶Vgl. Mechthild v. H. (1880), S. 357.

⁷Vgl. Seuse (1907), S. 40 u. 52; Seuse (1911), S. 34 u. 44.

⁸Vgl. Dorothea (1863), 209, 278 f., 287.

⁹Vgl. Christina I (1965), S. 235.

¹⁰Hirsch (1994), S. 80.

Kindheit als Thema bei Mystikern

Ich unterscheide im folgenden zunächst zwischen der Darstellung der realen Kindheit und der Darstellung von phantasmatischer Kindheit: „*Reale Kindheit*“ bezieht sich auf die erlebte Beziehung zu Eltern und Familienangehörigen; „*phantasmatische Kindheit*“ bezieht sich auf die Darstellung der Phantasien und Halluzinationen in unmittelbarem Bezug zum meist halluzinierten Jesuskind.

Reale Kindheit bei Mystikern wird meist entweder verschwiegen oder nur kurz erwähnt. In derartigen kurzen Erwähnungen finden sich so gut wie nie emotional positiv getönte Beziehungserfahrungen. Viele Mystiker wurden als Kind weggegeben, häufig an Klöster, wie etwa Gertrud von Helfta, die bereits als 5jährige im Kloster aufwuchs.¹¹ Mechthild von Magdeburg erwähnt, daß sie als Kind betete, wenn sie traurig war - sonst berichtet sie nichts über ihre kindlichen Erfahrungen.¹² Mechthild von Hackeborn schreibt, daß sie gegen den Willen der Eltern im Alter von 7 Jahren durchgesetzt habe, im Kloster zu leben.¹³ Friedrich Sunder verlor als Kind beide Eltern und erwähnt, daß er von der ganzen Verwandtschaft - evtl. einschließlich den Eltern - schlecht behandelt wurde.¹⁴ Manche Mystiker fasteten bereits als Kind (Agnes Blannbekin, Dorothea von Montau) oder zeigten andere Formen der Askese (Selbstbeschädigung) wie etwa Luitgard von Wittichen, die sich als 7jährige ihr Bett mit einem Brett hart machte, damit sie nicht so lange schlief.¹⁵

Bei zwei Mystikerinnen finden sich direktere Hinweise auf unzureichende Eltern-Kind-Beziehungen. Magdalena Beutler, die aus einer wohlhabenden Familie stammte, war die einzige Überlebende von 9 Kindern ihrer Mutter Margaretha. Der Vater starb kurz nach Magdalenas Geburt. Bereits die Mutter hatte „mystische“ Erlebnisse und praktizierte Selbstbeschädigungen.¹⁶ Zur frühen Kindheit der Tochter steht in der überlieferten biographischen Handschrift:

„Und also zog die Mutter ihr Kind in ihrem Haus auf und behütete es also, daß das kleine Kind Magdalena allzeit alleine war, und sie schloß es in ein Zimmer ein, damit sie ungestört von ihm blieb im Gebet. Und da blieb das kleine Kind Magdalena alleine im Zimmer und von allen Menschen ungetröstet. Und also wollte Gott seine junge Gemahlin nicht ungetröstet lassen, da es ja nicht mehr als 3 Jahre alt war und vor Elend schrie und weinte, und daher erschien unser lieber Herr Jesus Christus seiner jungen Gemahlin als ein Kind von 2 Jahren.“¹⁷

Der Heilsegoismus der Mutter führte zu einer extremen Deprivationserfahrung der Tochter und wohl auch dazu, daß diese bereits als etwa 3jährige Jesuskind-Halluzinationen hatte. Als Magdalena 5 Jahre alt war, wurde sie als Oblate an ein Kloster weggegeben. Ab dem 12.

¹¹Vgl. Gertrud (1989), S. 51 u. 516 sowie Lanczkowski in: Gertrud (1989), S. 567. Die leiblichen Eltern werden an dieser Stelle mit keinem Wort erwähnt. Sie werden nur an einer Stelle auf S. 92 kurz erwähnt und zwar in einem Zusammenhang, der die Eltern als potentielle Störer von Gertruds Beziehung zu Jesus herausstellt.

¹²Vgl. Mechthild v. M. (1955) S. 120.

¹³Vgl. Mechthild v. H. (1889), S. 33.

¹⁴Vgl. Sunder (1980), S. 397.

¹⁵Vgl. Blannbekin (1994), S. 123; Dorothea (1863), S. 205; Luitgard (1863), S. 445.

¹⁶Vgl. Beutler, Margaretha (1876), S. 486.

¹⁷Beutler (1997), pag. 17: „Vnd also zog die mutter ir kind in irem hauß vnd behiet eß also daß das klein kind Magtalena alzeit allein waß, vnd beschlos es in ein stuben, umb das sije vngeirt von ime bleib an irem gebet. vnd also belib das gelein kind Madalena allein in der stuben, vnd von allen menschen ongetrest, vnd also wolt Gott sein iunge gemolin nit vngetrest losen do es ioch nit mer als 3 ior alt was vnf von elend schrei vnd weinet, vnd also erschein vnser lieber herr Jesus Christuß seiner iungen gemolin als ein kind von 2 ioren.“

Lebensjahr begann sie selbstbeschädigendes Verhalten. U. a. schlug sie sich, wenn sie unnütze Worte sprach oder nicht an Gott dachte.¹⁸

Die ausführlichste Darstellung der Kindheit innerhalb des Samples findet sich in der *Vita* der Dorothea von Montau. Als Kind zeigte sie zahlreiche auffällige Symptome. Sie versuchte z. B. so wenig wie möglich zu schlafen. Statt dessen stellte sie sich häufig an die Wand und bohrte Löcher hinein oder riß sich an hervorstehenden Nägeln die Haut auf.¹⁹ Man beachte die Symbolik von Nägeln und Löchern, von Penetration und Penetriert-Werden. Unter der Anleitung der Mutter führte Dorothea bereits als 7jährige Kniefälle aus. Sie fastete manchmal 4 Tage lang; insbesondere lehnte sie Milchspeisen ab. Im 7. Lebensjahr erlitt Dorothea ein Trauma, daß in der *Vita* folgendermaßen beschrieben wird:

„Als die selige Dorothea das 7. Lebensjahr erreichte, da geschah es durch ein Versäumnis, daß sie mit siedendem Wasser so sehr übergossen wurde, daß ihre Mutter, so sehr gequält im Mitleid, sie in einer Wiege wiederbeleben mußte.“²⁰

Unklar bleibt, ob es sich hierbei um ein Versäumnis der Mutter handelte - und ob der Unfall womöglich unbewußt motiviert war. Jedenfalls begannen im 7. Lebensjahr die Selbstbeschädigungen Dorotheas, wozu auch Selbstverbrühungen mit kochendem Wasser gehörten. Dorothea verbrannte sich die Fußknöchel und übergieß ihre Schultern, Arme, Brust und Beine mit heißem Fett.²¹ Umgekehrt setzte sie sich auch häufig der Kälte aus und ließ nasse Kleidung am Körper gefrieren.

Die „mystischen“ Erlebnisse mit dem Gottes- oder dem Jesus-Phantasma werden in der ganzen *Vita* permanent mit Hilfe von Hitzemetaphern gestaltet. Dieses Leitmotiv findet sich an vielleicht Hunderten von Stellen, so auch etwa in folgenden Formulierungen: „*Die Hitze göttlicher Liebe hatte sie so hitzig entzündet zum Dienst unseres Herrn...*“; Dorothea „*beehrte hitzig den Herrn*“ und wurde „*entzündet und brannte zuerst im Herzen, dann in der Seele und im Kopf, dann in allen Gliedern*“. Einmal weinte sie und „*schwitzte so sehr, daß sie naß wurde, so als ob sie begossen worden wäre und in einem heißen Bad säße*.“ Die Liebe zu Gott bezeichnete sie u. a. als brennend, hitzig-begehrend, siedend und überfließend.²²

Dorothea baute das Verbrühungs-Trauma in ihre Phantasien von Gott ein. Sie erlitt nicht einfach passiv einen Unfall, sondern internalisierte das Trauma und erlebte Hitze und Verbrüht-Werden als Zeichen von Liebe seitens des Gottes-Phantasmas. Es drängt sich der Verdacht auf, daß die Mutter an dem Unfall beteiligt war und aus Gründen der Bindung an die Mutter das traumatische Ereignis solcherart internalisiert wurde. Hinter dem Gottes-Phantasma würde somit ein extrem aversives Mutter-Introjekt stehen. Gleichzeitig fehlte eine zuverlässige Vater-Imago, die eine Distanzierung vom Trauma ermöglicht hätte.

Während reale Kindheit relativ selten geschildert wird, stellt phantasmatische Kindheit einen Dauer-Topos mystischer Autoren dar. Es geht in entsprechenden Szenen, Phantasien und Halluzinationen gewöhnlich um die Themen Deprivation, Tröstung, Versorgung und Ernährung - häufig mit Umkehrung der Positionen: Das erlebte (halluzinierte oder phantasierte) Jesuskind versorgt den erwachsenen Mystiker.

Ein häufiges Thema ist die mangelnde Versorgung des Jesuskindes. Gertrud von Helfta halluzinierte die Muttergottes, die ihr vorwarf, das Jesuskind nicht gut zu versorgen. Sie

¹⁸Vgl. Beutler (1997), pag. 25 u. 30 ff.; Beutler (1907), S. 27.

¹⁹Vgl. Dorothea (1863), S. 203 ff.

²⁰Dorothea (1863), S. 209: „Do die selige Dorrothea das sibende jor irs altirs anhub, do geschach is von versumnis, das sy mit sidendem wassir so gar begossen wart, das ir mutir also gros gequelt in grosir mitlydunge sy in eyner wigen dirqueychlen muste.“ Eine ganz ähnliche Szene findet in der Kindheit Johanns von Soest (vgl. Soest (1811), S. 86 und die Analyse seiner Persönlichkeitsstrukturen in: Frenken (1999), S. 275 ff.).

²¹Vgl. Dorothea (1863), S. 210.

²²Vgl. Dorothea (1863), S. 203, 254, 258, 263.

schreibt auch, daß einige Schwestern den Kopf des Jesus-Babys herunterhängen ließen - also ein Detail aus einer unempathischen Mutter-Kind-Beziehung.²³ Sie selbst hegte den Wunsch, zusammen mit dem Jesus-Baby eingewickelt zu werden und formulierte: „...nicht einmal eine dünne Windel sollte Dich von mir trennen, dessen Umarmungen und Küsse den Honig an Süße übertreffen.“²⁴

Mechthild von Magdeburg phantasierte/halluzinierte das neugeborene Jesuskind, das in hartes Tuch gewickelt wurde.²⁵ Das Kind fühlte Hunger und Kälte; Maria ließ es allein in der Krippe auf hartem Stroh liegen - angeblich auf Veranlassung Gottes.²⁶ Mechthild von Hackeborn verglich das Gewickelt-Werden der Babys mit der Kreuzigung Jesu.²⁷

Andere Mystiker fühlten sich selbst in veränderten Bewußtseinszuständen gebunden: Margaretha Ebner schrieb in bezug auf ihre psychosomatisch bedingten Lähmungszustände, daß es ihre große Lust in den „kräftigen Banden“ war, daß niemand anders als Jesus sie gefangen und gebunden hatte.²⁸ Vom idealisierten Objekt Jesus, der hier die frühe Mutter repräsentierte, ging das Körpererleben aus. Margaretha verwendete zur Beschreibung von Aspekten ihres Schweige-Zustands auch folgende Bezeichnungen: „barmherzige süße Bande“, „in Banden liegen“, „kräftige Bande unseres Herrn“, „gebundenes gefangenes Schweigen“.²⁹ Das Lösen der Bande erlebte sie folgendermaßen:

„Und nach der Messe gegen Tag, da empfand ich eine kräftige Entledigung all der Bande, mit denen ich in großem unbekanntem [heimlichem, verborgenem] Leiden gefangen war. Da wart mir eingegeben die süße Gnade Gottes mit seiner wahren Süßigkeit und der süße Namen Jesus Christus mit großer Freude, in der ich wieder zurück kam.“³⁰

M. E. wurden hier Baby-Emotionen reaktualisiert, die mit dem festen Einwickeln der Kinder im Mittelalter zu tun haben. Seuse fesselte sich nachts mit einem komplizierten System von Riemen, Gürteln und Schössern.³¹ Mechthild von Magdeburg, die, wie bereits erwähnt, das aversive Gewickelt-Sein des Jesuskindes halluzinierte, schrieb von „gebundener Liebe“ und betete zu Jesus: „Jesus mein Viellieber! Befreie mich von meinen Banden und laß mich bei dir bleiben!“³² Obwohl das Band zwischen ihr und Gott offensichtlich von diesem gewollt war, läßt sich Mechthilds Ambivalenz gegenüber dieser Form der Beziehung nachweisen. Sie wollte also die Beziehung und die Nähe aufrechterhalten und gleichzeitig das quälende Band loswerden. Wie gesagt, kann die Erfahrungsmatrix dieser Formen der Beziehungsgestaltung zum göttlichen Objekt in den Wickelerfahrungen des Säuglings gesehen werden.³³

²³Vgl. Gertrud (1989), S. 63 u. 223.

²⁴Gertrud (1989), S. 38.

²⁵Vgl. Mechthild v. M. (1955), S. 242.

²⁶Vgl. Mechthild v. M. (1955), S. 393. Vgl. auch Christina I (1965), S. 227; Blannbekin (1994), S. 149 sowie Langmann (1882), S. 84 zum selben Thema.

²⁷Vgl. Mechthild v. H. (1880), S. 44.

²⁸Vgl. Ebner (1882), S. 59.

²⁹Vgl. Ebner (1882), S. 59, 60, 63. Weitere Erwähnungen des Zustands des Gebunden- oder Gefangen-Seins u. a.: 69-73, 91, 108 f., 112 f., 117 f., 128, 138, 151, 154, 156 f. u. 160.

³⁰Ebner (1882), S. 61: „und nach der metin gen tage do enphant ich ainer creftigen ledigunge aller der bande, da ich mit grozzen unkunden liden gefangen was. da wart mir inn geben die süezze genade gotez mit siner waren süessikeit und der süesse nam Jhesus Christ mit grosser fröd, in der ich her wider kom.“

³¹Vgl. Seuse (1907), S. 39 ff.; Seuse (1911), S. 33 ff. Seuse beschreibt derartige Praktiken vor allem in den Kapiteln 15 bis 18.

³²Mechthild v. M. (1955), S. 352.

³³Wickeln war bis in das 20. Jahrhundert hinein verbreitet. Vgl. hierzu Danzinger u. Frankl (1934); Lipton et al. (1965), zu zeitgenössischem Vorkommen von Wickeln insbesondere S. 523; Axelrad (1969), S. 112 ff.; Loux (1980), S. 184 ff.; deMause (1989), S. 62 ff.

Pädophilie bei Mystikern

Ein weiteres wichtiges Thema, das zur Darstellung phantasmatischer Kindheit zu rechnen ist, sind halluzinierte oder phantasierte Szenen, in denen der Mystiker das Jesuskind versorgt oder sich von ihm versorgen läßt. Diese Szenen weisen zudem häufig sexualisierte bzw. pädophile Untertöne auf.

Margaretha Ebner schreibt, daß sie bei der Abfassung ihrer *Offenbarungen* Interesse an der Kindheit Jesu entwickelte und u. a. auch etwas von seiner Beschneidung erfahren wollte.³⁴ Sie hatte eine hölzerne Puppe des Jesuskindes. In bestimmten Verzückungszuständen erlebte sie diese Puppe als belebt und führte Dialoge mit ihr. Diese Puppe, d. h. das halluzinierte Jesuskind, verlangte von ihr: „*Säugst du mich nicht, so will ich mich dir entziehen, so du mich allergernst hast*“.³⁵ Sie nahm daher die Puppe/das Kind aus der Wiege und legte es an die entblößte Brust „*mit großer Lust und Süßigkeit*“ und kommentiert:

„Aber meine Begierde und meine Lust ist in dem Säugen, daß ich aus seiner lauterer Menschheit gereinigt werde und mit seiner inbrünstigen Minne aus ihm entzündet werde und ich mit seiner Gegenwärtigkeit und mit seiner süßen Gnade durchgossen werde, daß ich damit gezogen werde in den wahren Genuß seines göttlichen Wesens mit allen minnenden Seelen, die in der Wahrheit gelebt haben.“³⁶

Man kann erkennen, wie konkret diese Lust zum Säugen umgesetzt ist und wie wenig das Geschehen metaphorisch zu verstehen ist. Margaretha verarbeitete hier m. E. Kindheitsdeprivationen: Sie phantasierte sich an die Stelle des Jesuskindes und gab ihm, was sie wohl schmerzlich vermißt hatte: *den Körperkontakt und die Ernährung*. Margaretha verhielt sich hier ähnlich wie ein kleines Mädchen, das mit seiner Puppe spielt. In das Mutter-Kind-Spiel gehen ganz generell Elemente des Selbst-Erlebten und des Phantasmatisch-Überarbeiteten ein. Allerdings verweist schon das regredierte Geschehen (das „Kinder-Spiel“ einer erwachsenen Frau) auf den affektiv enorm aufgeladenen Phantasie-Anteil. Die Drohung des Jesuskindes, es verlasse Margaretha, falls sie es nicht stille, verweist unmittelbar auf das zugrundeliegende aggressive Thema. Margaretha fürchtete als Kind den Objekt-Verlust aufgrund der hier zu vermutenden Deprivation (bestehend aus fehlender emotionaler Nähe und körperlichem Hunger). Ihre aggressiven Wünsche nach Kontakt zum Objekt projizierte sie auf die „belebte“ Puppe. Dann erfüllte sie der Puppe (als Repräsentant ihres infantilen Selbstanteils) den Wunsch nach Objektnähe und Genährt-Werden. Gleichzeitig wird die sexualisierte Komponente ihres Agierens deutlich: Sie formulierte ausdrücklich, daß sie das Säugen erregte. Es findet sich hier wohl unterschwellig angedeutet pädophile Sexualität: Die Baby-Puppe ersetzt den erwachsenen Liebhaber.

Margaretha wiederholte die Stillszene mit der Puppe und drückte diese mit aller Kraft an die Brust. Sie spürte dabei die Berührung des Mundes, wovor sie zunächst erschreckte.³⁷ Später nahm sie ein großes Kruzifix und drückte es so stark wie sie konnte gegen ihre Brust, so lange, bis *Totenmale* (wohl: Hämatome) entstanden. Klarerweise wird hier eine traumatische Stillszene reinszeniert, wobei der phallische Aspekt eines Kreuzes (mit einem beinahe nackten Korpus eines erwachsenen Mannes) in die Phantasie vermutlich mit

³⁴Vgl. Ebner (1882), S. 86 f.

³⁵Ebner (1882), S. 87.

³⁶Ebner (1882), S. 87: „aber min begirde und min lust ist in dem säugen, daz ich zu siner lutern menschet gerainiget werde und mit siner inbrünstiger minne zu im entzündet werde und ich mit siner gegenwertket und mit siner süezzen genade durchgossen werde, daz ich mit gezogen werde in daz war niezzen sines götlichen wesens mit allen minneden selen, die in der wahrhet gelebt hant.“

³⁷Vgl. Ebner (1882), S. 89.

eingewoben ist. Das kräftige Pressen könnte mit sexuellem Mißbrauch zu tun haben, symbolisiert aber auch Angst vor Objektverlust.

Einmal verlangte das halluzinierte Jesuskind, von ihr aus der Wiege genommen zu werden. Sie stellte es auf ihren Schoß und forderte es auf, sie zu küssen mit den Worten: „»Küsse mich, so will ich unberücksichtigt lassen, daß du mich gestört hast.« Da fiel es um mich mit seinen Armen und halste mich und küßte mich.“³⁸ Man kann hier gut erkennen, wie infantile Themen (d. h. die Wünsche nach Versorgung) und sexuelle Themen zusammengeschmolzen wurden. Wegen der ausgeprägten Tendenz zur Umkehr-Reaktion³⁹ können Mystiker die Eltern- und die Kinds-Position nicht eindeutig voneinander trennen. Die hier beschriebenen psychischen Strukturen sind somit als pädophil zu bezeichnen.

Heinrich Seuse beschreibt eine ausgedehnte halluzinierte Szene mit der Gottesmutter und dem Jesuskind.⁴⁰ Im Verlauf dieser Vision trat Seuse mit „Herzens Begierde“ an die Gottesmutter heran und bat sie, ihm zu erlauben, das Jesuskind zu küssen. Sie erlaubte es ihm. Seuse schreibt:

„Und da sie ihm das [Jesuskind] gütlich (dar)bot, so breitete er seine Arme aus in die endlosen Teile der weiten Welt und empfing und umfing den Geliebten in einer Stunde um die 1000 Mal. Er erschaute seine hübschen Äuglein, er besah seine kleinen Händlein, er grüßte sein zartes Mündlein, und alle seine kindlichen Gliedlein des himmlischen Hortes⁴¹ [= Schatzes] durchsah er, und hob dann seine Augen auf und schrie auf vom Wunder in seinem Herzen, daß der Himmelsträger so gross und so klein ist, so schön in dem Himmelreich und so kindlich im Erdreich, und gab sich dann mit ihm ab, wie er [Jesus (?)] ihm [Seuse (?)] es denn zu tun gab, mit Singen und mit Weinen und mit geistlichen Übungen, und gab ihn dann geschwind seiner Mutter wieder und ging mit ihr hinein, bis daß es alles vollbracht ward.“⁴²

Seuse schreibt, daß er „Herzensbegierde“ hatte. Er war also erregt in dieser Szene. Seine Begierde richtete sich auf Jesus als kleines Kind. Zunächst bat Seuse die Muttergottes um die Erlaubnis, das Kind küssen zu dürfen. Die 1000 Umarmungen ergeben die Darstellung einer sehr erregten, sexualisiert-körperlichen Interaktion zwischen Seuse und „dem Geliebten“. Der Beginn der Szene erinnert an das Vorspiel zum Koitus. Seuse betont, wie intensiv er sich mit dem *kindlichen Körper* Jesu auseinandersetzte und welches Entzücken der Anblick ihm bereitete. Schließlich schrie Seuse auf, als sei seine Erregung in einen Orgasmus gemündet.

³⁸Ebner (1882), S. 91: „»küsse mich, so will ich lätzen varn, daz du mich geunruowet hast.« do fiel ez umb mich mit sinen armen und hiels mich und küsset mich.“

³⁹Vgl. deMause (1989), S. 20 ff. Die Umkehr-Reaktion im Sinne von deMause, besteht in einer elterlichen Fehlwahrnehmung des Kindes als Elternfigur, die versorgen soll. Eine detaillierte Arbeit zur Umkehr-Reaktion und verwandten Phänomenen (Parentifikation) sowie zugehörige empirische Belege finden sich bei Steele u. Pollock (1978), vor allem S. 174 ff. Die Autoren untersuchten Eltern, die kleine Kinder mißhandelten.

⁴⁰Vgl. Seuse (1907), S. 29; Seuse (1911), S. 25. Eine Analyse der *Vita* Seuses findet sich in Frenken (1997), S. 315-335; detaillierter in Frenken (1999), S. 178-261.

⁴¹Das alt- und mittelhochdeutsche „hort“ bedeutet (1.) „Schatz; das Angehäufte, Fülle, Menge“, hat außerdem die Bedeutung von (2.) „das Bedeckte, das Verborgene“ und wird zudem als (3.) „sicherer Ort, Schutz, Zuflucht“ meist auf Gott bezogen verwendet (vgl. Duden »Etymologie« (1989), Stichwort „Hort“). Lexer nennt darüber hinaus die Bedeutungen (4.) „die weibliche Scham“, und (5.) „das Verbergende, Einschließende, bzw. das zu Verbergende“ (vgl. Lexer (1872), Stichwort „hort“). Während (1.) und (3.) Beziehungen zur Umkehr-Reaktion ergeben, würde eine Verwendung im Sinne von (2.), (4.) und (5.) auf die sexualisierte Intimität der Szene hinweisen, womöglich im Zusammenhang mit dem Erblicken des Geschlechtsteils des Kindes.

⁴²Vgl. Seuse (1907), S. 30; Seuse (1911), S. 26; (Übertragung: R. F.; weicht in Details von Lehmann ab). Dinzelbacher (1994 a), S. 129 zitiert eine sehr ähnliche Szene, die sich zwischen dem englischen Abt Waldef (12. Jhdt.) und dem Jesuskind abspielt. Im Seuse-Zitat fallen die unklaren Referenzen auf, die eine Art Vermischung der Personen Jesu und Seuses ergeben.

Die ganze Szene wird als Sequenz analog dem Koitus gestaltet: (1.) *Erregung durch visuellen Kontakt mit dem Objekt (hier Jesus)* - (2.) *sexuelle Handlungen* - (3.) *weitere Erregungserhöhung* - (4.) *Orgasmus* - (5.) *Nachspiel (Kosen und Spielen mit Jesus)*.⁴³

Seuse fügte in die Darstellung dieser Szene die Bemerkung ein, daß ihm Jesus sowohl als kleines Kind als auch als gigantischer „Himmelsträger“ erschien. Man kann diese Äußerung mit Hilfe des Begriffs der Umkehr-Reaktion von deMause analysieren. Tatsächlich scheint die hier analysierte Szene die Darstellung einer Umkehr-Reaktion *in nuce* zu sein. Seuse hegte innerhalb dieser Vision dem Jesuskind gegenüber sowohl die Vorstellung von einem kleinen Kind als auch von einer ins Gigantische übersteigerten Erwachsenenfigur. Beide Vorstellungen existierten auf primärprozeßhafte Weise simultan nebeneinander, sie drängten nicht etwa zur gegenseitigen Aufhebung, sondern blieben gemeinsam bestehen. Die widersprüchliche Vorstellung scheint Seuse sogar erregt und „Wunder in seinem Herzen“ erzeugt zu haben. Die Szene ging nach dem Aufschrei in ein Hantieren mit Jesus über, in dem kindliche Elemente („Singen“ und „Weinen“) und erwachsene Elemente („geistliche Übungen“) enthalten waren. In der gesamten Passage wird praktisch nichts über Handlungen, Reaktionen oder irgendwelche Äußerungen oder gar Bedürfnisse des kindlichen Jesus ausgesagt. Das Jesuskind war wesentlich Objekt für Seuse. Seuse holte sich auf sexualisierte Weise Befriedigung von Jesus, d. h. er beschreibt hier eine pädophile Sexualität. Man kann annehmen, daß Seuse in dieser halluzinierten Szene sein eigenes Eltern-Kind-Verhältnis darstellte und umgestaltete. Die Umgestaltung, die wohl einherging mit der Phantasie der Wendung des passiv Erlittenen in aktiv Ausgeführtes, entband dabei enorme Lust.

Es gibt nun mehr und weniger aggressive Varianten des pädophilen Themas bei Mystikern. Mechthild von Hackeborn halluzinierte, daß das Jesuskind an den Brüsten aller Schwestern des Konvents saugte. Außerdem war es ihr Wunsch, das Jesuskind zu küssen und „*mit der Seele zu umfassen*“.⁴⁴ Solche Wünsche hegten fast alle Mystikerinnen. Es existiert ein deutlicher Unterschied zwischen weiblichen und männlichen Mystikern. Während Mystikerinnen in der Gestaltung ihrer pädophilen Wünsche Aggressionen nur unterschwellig thematisierten, traten diese bei den männlichen Mystikern z. T. drastisch zu Tage. Friedrich Sunder bzw. seine Seele sagte innerhalb einer halluzinierten Szene zum Jesuskind:

„»Man sagt oft, wie stark du seist, und daß niemand Deiner Stärke gleicht. Nun will ich sehen, ob ich dich überwinden kann.« Und [Sunders Seele] fiel um das göttliche Kindlein und drückte es geschwind an sich und sprach: »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.« Da sprach das Kindlein zu seiner Mutter: »Mein Mütterlein hilf mir, denn die Seele [Sunders] hat mich fest mit ihren Liebesstricken an sich gebunden und will mich nicht lassen.« Da sprach Maria: »Mein zartes liebes Kind, nun hilf dir selbst und erhöre, um was die Seele dich bittet.« Da sprach das Kind zur Seele: »Vielliebe Seele mein, laß mich.«“⁴⁵

Die Seele Sanders ließ aber nicht locker, erzwang den Segen und das Versprechen des Jesuskindes, sich nie mehr von Sunder zu trennen. An anderer Stelle beschreibt Sunder in seiner Autobiographie, wie er das Jesuskind gebar, es stillte und sich unter Aufsicht Marias

⁴³Vgl. Dinzelbacher (1994 b), S. 24 zur *Christkinddevotion* der Mystikerin Margery Kempe, die infolge einer Sehnsucht nach der „Menschheit Christi“ versucht, Frauen ihre Babys wegzureißen, um sie zu küssen.

⁴⁴Vgl. Mechthild v. H. (1880), S. 43 f.

⁴⁵Sunder (1980), S. 413 f.: „»Man sait als vil, wie starck du sigist, daz nieman sich gelichen múg zu diner stercki. Nun will ich zwar besehen, ob ich dich vberwinden múg.« Vnd viel vmb das gotlich kindlin vnd druckt daz geschwind an sich vnd sprach: »Non dimittam te nisi benedixeris michi.« Das sprach das kindlin zu siner mutter: »Muterlin mins, hilf mir, wan die sel hat mich vil vast mit iren minnen stricken zu ir gebunden vnd wil mich nit lassen« Da sprach vnser frau: »Min zartes liebes kint, nun hilf dir selber vnd erhör die sel, wes sie dich bittet.« Da sprach das kint zu der sel: »Vil liebe sel mine, laß mich!«“

mit dem Jesuskind im Hochzeitsbett vereinigte. Sunder beschreibt dabei kaum verhüllt, wie er mit dem Kind den Geschlechtsverkehr ausübte.⁴⁶ Auch hier findet sich die pädophile Thematik.

Pädophilie geht mit Verschmelzungs-Phantasien einher. Berner weist wiederholt darauf hin, daß Pädophile in ihren Phantasien sich für zärtlich und fürsorglich halten und sich ihrer Dominanz und der Aggressivität gegenüber den kindlichen Sexualobjekten nicht bewußt sind. Berner schreibt:

„In der Psychotherapie mit ihnen [Pädophilen] zeigt sich sehr rasch, daß das Dominanzthema - der Kontrast zwischen groß und klein, mächtig und ohnmächtig - ein wichtiger Hintergrund ihrer Erotisierung ist. Es wird dabei die Beziehung zwischen einem noch ganz abhängigen, kleinen, pflege- und lernbedürftigen Partner und einem mächtigen, in der Phantasie fürsorglich fördernden Partner erotisiert.“⁴⁷

Genau dieses Agieren ist bei Sunder und auch bei Seuse dargestellt. Der Mystiker Bruder Heinrich vom Grünenwörth beschreibt all das noch aggressiver. Er läßt sich in einer halluzinierten Szene von Maria das Jesuskind reichen. In seiner *Vita* steht:

„Er nahm das Kind in seine Hände und hatte große Freude mit ihm, daß er seltsame Dinge mit ihm trieb, mit ihm tänzelte, es zärtlich berührte und küßte. Und als er dies lange getrieben hatte, sprach unsere liebe Frau zu ihm: »Gib mir mein Kind wieder!« Da antwortete er und sprach: »Schau, wie ist es Dir so nötig und [fehlendes Wort], her mit dem Kind!« Nun küßte er es, dann haschte er es und konnte seiner nicht müde werden. Sie sprach aber zu ihm: »Gib mir meinen Sohn!« Er sprach: »Ei, liebe Frau, wie kannst Du ihn so brauchen? Warte nur ein wenig!«, und da er nicht ablassen wollte und aber seine Kurzweil mit dem Kind trieb, kam Maria hinzu und nahm ihm das Kind mit Gewalt.“⁴⁸

Daraufhin klagte dieser Bruder Heinrich und schrie - genau wie Seuse in der zuvor erwähnten Szene. Diesen Schrei hörten die Anwesenden in einer Kirche real, und Bruder Heinrich schlich beschämt davon. Neben den pädophilen Wünschen wird auch die familiäre Triangulation in der Szene deutlich, bestehend aus passivem kindlichem Objekt (Jesus), einer idealisierten Mutter-Imago (Maria) und einer aggressiven Vater-Imago (Sunder). Bruder Heinrich und die anderen Mystiker lieben nicht das Jesuskind, sondern sie *brauchen* es.

Die Verbindung von pädophilen Strukturen und einer klarerweise aggressiven Bereitschaft, diese Wünsche auch gegen den Willen des (phantasierten) Kindes durchzusetzen, findet sich im vorliegenden Sample n=3 Mal. Alle drei männlichen Mystiker und keine der Frauen weisen dieses Muster auf. Die Korrelation von aggressivierter Pädophilie und männlichem Geschlecht der Mystiker ist somit perfekt. Das bedeutet, daß diese Art der sexuellen Deviation spezifisch für die männlichen Mystiker des untersuchten Samples ist. Einschränkend muß angemerkt werden, daß das aggressive Thema gegenüber dem Jesuskind-

⁴⁶Vgl. Sunder (1980), S. 415, 416, 433.

⁴⁷Berner (1996), S. 1044.

⁴⁸Bruder Heinrich (1922), S. 45: „er nam daz kint in sin hende und hat grosze froude mit yme, daz er wunder [laut Bihlmeyer, S. 49: seltsame Dinge] mit yme treib es zu dentzeln, zerten und zu küssen. und do er disz lange getreib, sprach unszer liebe frowe zu yme: »gib mir min kint wider!« do anwurtet er und sprach: »luge, wie is dir so not und [fehlendes Wort], her mit dem kinde!« nun küssete ers, nun heisch ers und kunde sin nit mude werden. sy sprach aber zu yme: »gib mir minen sun!« er sprach: »ei liebe, wie kan er so not gesin? beite nument ein wenig!« und do er nit wolte abe lossen und aber sinen schympf [= Scherz, Kurzweil] treib mit dem kinde, fur Maria zu und nam yme daz kint mit gewalt.“

Phantasma bei Seuse nur unterschwellig zu erkennen ist. Seine infantiziden Impulse gegenüber realen Kindern können allerdings nachgewiesen werden.⁴⁹ An anderem Ort wurde außerdem mit hoher Plausibilität nachgewiesen, daß seine Schwester einen Kindsmord ausgeführt hat.⁵⁰ Seuses Familie weist somit infantizide Muster auf. Seuse paßt trotzdem noch am wenigsten zur Gruppe der aggressiviert-pädophilen männlichen Mystiker, sondern steht - psychodynamisch gesehen - in bezug auf pädophil-aggressiviertes Verhalten tendenziell zwischen den beiden Gruppe der weiblichen und männlichen Mystiker.

Sexualität bei Mystikern

Ich möchte nur kurz auf die Sexualität bzw. die genuin sexuellen Phantasien der Mystiker eingehen. Sexualität unter Erwachsenen wird immer als prekär, sündhaft und verwerflich dargestellt. Gleichzeitig wird die Beziehung zum Gottes- und Jesus-Phantasma immer sexualisiert-erotisiert beschrieben. Im Sinne Freuds kehrt das Verdrängte wieder: An den Phantasie-Objekten wird das ausgelebt, was mit realen Personen unmöglich wäre: die Erfahrung von erwachsener Sexualität und intimer körperlicher Beziehung. Allerdings sind diese sexuell getönten Darstellungen häufig mit extrem schmerzhaften Aspekten angereichert. Beispielhaft dafür sei eine weitere Passage aus der *Vita* Dorotheas von Montau zitiert. Dorothea halluziniert, wie

„zwei neue und schöne Lanzen in ihr Herz gestochen waren, (...) deren Schäfte sehr lang waren und von ihrem Herzen aufsteigend bis zum wunderbar geschmückten Himmelsthron reichten, (...) da begannen sie [Jesus und Maria], die Lanzen vermittels der Schäfte etwas tiefer in das Herz der Braut hineinzustoßen, kräftiger hineinzudrücken und so tief hineinzustecken, als ob sie ihr Herz durch den Rücken hinausstoßen wollten.“ *Später teilte ihr Gott lapidar mit:* „Ich habe jetzt in dein Herz harte, finstere und riesige Lanzen gesteckt, damit du und deine Freunde wirklich wissen und offen zugeben können, daß du einen ungeheuer potenten („magnipotentem“) und ernst zu nehmenden Bräutigam hast.“⁵¹

Der Zusammenhang zu Mißbrauchsszenarien legt sich bei solcherart gestalteter Sexualität nahe. In obiger Passage penetrieren Jesus und Maria! Derartige symbolträchtige Passagen finden sich bei vielen Mystikern. Mechthild von Magdeburg wird von Gott mit einer Armbrust durchschossen; die Pfeile bestehen aus Licht.⁵² Gertrud von Helfta schreibt: „*Alle Worte, die sie [Getrud] sang, erschienen ihr wie eine spitze Lanze, die von ihrem Herzen ausging, zum Herzen Jesu drang, es im Innersten erregte, es im Innersten durchbohrte und unendliche Freude erregte. (...) An der unteren Seite der Lanze drangen im reichen Maße Tropfen hervor, (...)*“⁵³ Seuse halluzinierte, wie eine „ungeheure höllische Person“ in seinen Mund einen Bohrer einbohrte.⁵⁴ Agnes Blannbekin beschäftigt sich häufig mit dem Thema der bösen Priester; einem von ihnen wird in der *Vita* dezidiert die Vergewaltigung eines Mädchens vorgeworfen.⁵⁵ Margaretha Ebner erlebte Stöße in ihr Herz, woraufhin sie anschwell wie eine Schwangere. Diese Stöße waren sehr ambivalent besetzt; sie schreibt von einem „*geschwinden Schuß seines [Jesu] Minnestrahls in mein Herz mit einem großen*

⁴⁹Vgl. Frenken (1999), S. 234 ff.

⁵⁰Vgl. Frenken (1999), S. 246 ff.

⁵¹Aus der lateinischen *Vita* von Marienwerder, zit. nach Dinzelbacher (1994 a), S. 352.

⁵² Vgl. Mechthild v. M. (1955), S. 87 f.

⁵³Gertrud (1989), S. 107.

⁵⁴Vgl. Seuse (1907), S. 61; Seuse (1911), S. 52.

⁵⁵Vgl. Blannbekin (1994), S. 127 f.

Schmerz. ⁵⁶ Während sie zunächst die Stöße als „süß“ bezeichnet, nennt sie sie an anderer Stelle „greulich“.⁵⁷

Die sexualisierte Beziehungsaufnahme zum Gottes-Phantasma ist bei Mystikern hochambivalent. Die Ursache dieser kaum erträglichen Ambivalenz kann in sexuellen Mißbrauchserfahrungen gesehen werden, bei denen sowohl emotionale Nähe als auch traumatische Erfahrungen (Schmerzen, Scham) erlebt werden, was zu kaum lösbaren emotionalen Konflikten führt.

Theoretische Aspekte zur Psychodynamik von Mystikern

Die hier untersuchten Mystiker sind als Borderline-Persönlichkeiten anzusehen.⁵⁸ Ihre Psychodynamik ist von *Dissoziation und hysterischen Symptomatiken* gekennzeichnet, die das Erleben und das Verhalten maßgeblich beeinflussen. Das Borderline-Syndrom stellt eine schwere Persönlichkeitsstörung auf der Grenze zwischen Neurose und Psychose dar. Auf einer *deskriptiven Ebene* sind Borderline-Persönlichkeiten durch folgende Merkmale zu charakterisieren: (a) chronische, frei flottierende Angst; (b) polysymptomatische Neurosen (Phobien, Zwangssymptome, multiple Konversionssymptome, dissoziative Reaktionen wie Dämmerzustände, Amnesien und Bewußtseinsstörungen, Hypochondrie, paranoides Erleben); (c) polymorph-perverse Sexualität; (d) Impulsneurosen mit Triebdurchbrüchen, einschließlich autoaggressivem Agieren; (e) Vorliegen intensiver Affekte (Wut und Depression) bei weitgehender Anhedonie.⁵⁹ Hinzu kommen charakteristische Denkstörungen (formal und inhaltlich) sowie das Vorkommen von „Mini-Psychosen“.⁶⁰ Die genannten Merkmale müssen nicht dauernd vorliegen, sondern können fluktuieren. Wichtig ist außerdem, daß Borderline-Persönlichkeiten im Unterschied zu Psychotikern eine weitgehend erhaltene Fähigkeit zur Realitätsprüfung aufweisen.⁶¹

Auf einer *strukturellen Ebene* betont Kernberg unspezifische Anzeichen von sogenannter Ich-Schwäche, einen erleichterten Zugang zu primärprozeßhaftem Denken sowie spezifische Abwehrmechanismen, wobei er als wichtigsten Abwehrmechanismus die Spaltung (Dissoziation) hervorhebt.⁶² Auf den Aspekt der Spaltung möchte ich kurz näher eingehen.

Spaltung wird nach Kernberg von Borderline-Persönlichkeiten als aktiver Abwehrmechanismus eingesetzt und dient der Vermeidung der Bewußtwerdung bestimmter Vorstellungsrepräsentanzen, die intensiv mit Aggressionen kontaminiert sind. Die normale Entwicklung der Objektbeziehungen besteht in einer Integration der guten und bösen Imagines, wobei paranoid getönte Ängste durch reifere, depressiv getönte Formen ersetzt werden und allgemein ein realistischeres Bild der Objekt-Imagines entsteht. Aufgrund dieser Integration erlebt das Kind nun gleichzeitig aggressive und libidinöse Aspekte an einem einzigen Objekt. Genau diese Legierung widersprüchlicher Erlebnisformen wird von späteren Borderline-Persönlichkeiten in der Kindheit und auch später nicht geleistet. Statt dessen setzt das Kind aktiv die Spaltung ein und bringt unter Einsatz der sogenannten „primitiven

⁵⁶Ebner (1882), S. 131.

⁵⁷Vgl. Ebner (1882), S. 75, 92, 120, 129 u. 134.

⁵⁸Vgl. Kernberg (1991); Rohde-Dachser (1995).

⁵⁹Vgl. Kernberg (1991), S. 25 ff.; Rohde-Dachser (1995), S. 38 ff.

⁶⁰Zu den primärprozeßhaften Denkformen vgl. Kernberg (1991), S. 43 ff; zur „Mini-Psychose“ vgl. Rohde-Dachser (1995), S. 51. Mini-Psychosen stellen kurzfristige Dekompensationen dar, die Reaktionen auf Streß darstellen. Sie sind reversibel, werden ich-dyston erlebt und sind tendenziell flüchtig. Die Patienten kommen selbständig aus diesen psychotischen Episoden heraus (Spontanremission). Bestimmte Formen mystischen Erlebens sind phänomenal als Mini-Psychose zu bezeichnen.

⁶¹Vgl. Kernberg (1996), S. 36.

⁶²Vgl. Kernberg (1991), S. 41 ff.

Idealisierung“ die „total guten“ und „total bösen“ Objekt-Imagines hervor.⁶³ Die „primitive Idealisierung“ stellt eine Phantasiestruktur dar, bei der einem Objekt magisch überhöhte Eigenschaften zugesprochen werden, wobei gleichzeitig Allmachtsphantasien operieren. Diese primitiv idealisierten Objekte dienen dem Schutz gegen Aggressionen. Man kann diese Konfiguration als Vorläufer reifer Idealisierungsformen ansehen, deren Ausbildung bei Borderline-Persönlichkeiten nicht oder nur unzureichend erfolgt.

Innerhalb der Analyse von Objektbeziehungen spielen auch die emotionalen Qualitäten von Selbst-Imagines eine zentrale Rolle. Eine Objektbeziehung wird dabei immer als spezifisch getönte affektive Beziehung zwischen einer bestimmte Objekt-Imago und einer entsprechenden Selbst-Imago aufgefaßt.⁶⁴ Auch die Entwicklung der Selbst-Imagines ist bei Borderline-Persönlichkeiten gestört; sie bleiben ebenfalls gespalten und unintegriert. Es bilden sich „total gute“ und „total böse“ Selbst-Imagines, wobei die überidealisierten Selbst-Imagines mit phantastischen Idealen von Macht und Vollkommenheit verknüpft sind. Diese pathologischen Idealselbst-Bildungen behindern die Entwicklung eines reifen Über-Ichs. Es bleibt unreif und enthält sadistische und bedrohliche Überich-Vorläufer.

Die zentrale intrapsychische Bedingung für die Spaltungsprozesse stellt eine enorm gesteigerte Aggression dar. Die Objektbeziehungen von Borderline-Persönlichkeiten sind von Haß geprägt. Haß stellt die Umkehrung des Leidens dar.⁶⁵ Kaum kontrollierbare Aggression ist auch Ursache der Selbstbeschädigung, die typisch für die Borderline-Persönlichkeit ist.⁶⁶

Während Allmachtsphantasien und primitiv idealisierte Objekt-Imagines bei der Borderline-Persönlichkeit vorliegen, kommt es gleichzeitig zur *Entwertung* äußerer Objekte. Diese Entwertung erfolgt teilweise aufgrund der (phantasierten) Unfähigkeit realer Objekte zum Schutz gegen allmächtige „total böse“ Objekte, teilweise zur Verhinderung der Entwicklung dieser Objekte zu Verfolgern und teilweise aufgrund von Rachephantasien, weil das reale Objekt bestimmte Bedürfnisse nicht befriedigen kann. Kernberg faßt seine strukturellen Ausführungen zusammen:

„Infolge der ständigen Projektion »total böser« Selbst- und Objekt-Imagines sehen sich diese Patienten einer Welt voller gefährlicher, ja bedrohlicher Objekte gegenüber, gegen die »total gute« Selbst-Imagines als Abwehr eingesetzt und grandiose Idealselbst-Imagines aufgebaut werden.“⁶⁷

Kernberg nannte bereits 1975 als eine der ätiologischen Bedingung für die Entwicklung des Borderline-Syndroms neben konstitutionellen Besonderheiten das reale Erlebnis von Frustrationen, also traumatische Bedingungen.⁶⁸ Mittlerweile spricht er von „Fixierungen an das Trauma“ in bezug auf die Entwicklung pathologischer Objektbeziehungen und deren Repräsentanzen.⁶⁹ Rohde-Dachser nennt als eine wesentliche ätiologische Bedingung für die Entwicklung des Borderline-Syndroms den sexuellen Mißbrauch in der frühen Kindheit.⁷⁰

Das Borderline-Syndrom tritt zusammen mit diversen Persönlichkeitstörungen auf (zwanghaft, depressiv, narzißtisch, anti-sozial, hysterisch).⁷¹ Im folgenden soll der „hysterische“ Persönlichkeitsanteil, der bei den Mystikern häufig besonders in den Vordergrund tritt, insbesondere im Hinblick auf elterliche Imagines fokussiert werden.

⁶³Vgl. Kernberg (1991), S. 44 ff.

⁶⁴Kernberg (1991), S. 55 f.; (1997 a) 58 ff.

⁶⁵Vgl. Kernberg (1997 b), S. 43.

⁶⁶Vgl. Kernberg (1997 b), S. 57 ff.

⁶⁷Kernberg (1991), S. 58.

⁶⁸Kernberg (1991), S. 58 (die engl. Originalausgabe erschien im Jahr 1975).

⁶⁹Kernberg (1997 b), S. 42 ff.

⁷⁰Vgl. Rohde-Dachser (1995), S. 141.

⁷¹Vgl. Rohde-Dachser (1995), S. 38.

Mystiker sind keine Hysteriker, sondern sie weisen hysterische Persönlichkeitszüge auf einem Borderline-Niveau auf. Gleichwohl beschreibt Ute Rupprecht-Schampera in einem Versuch der Vereinheitlichung eines Hysterie-Modells eine typische ätiologisch relevante Konstellation, die der in bezug auf Mystiker sich abzeichnenden weitgehend entspricht.⁷² Für die Ausbildung der weiblichen Formen von Hysterie sei eine scheiternde Ablösung von der frühen Mutter verantwortlich, wobei gleichzeitig eine mangelnde Zuwendung seitens des Vaters in den frühen Phasen der Kindheit vorliege. Das Mädchen entwickle aufgrund der enttäuschenden, bedrohlichen und traumatisierenden Beziehung zur frühen Mutter den verstärkten Wunsch nach Zuwendung von seiten des Vaters, wobei es durch Formen kindlicher Erotisierung erhoffe, von ihm mehr Zuwendung zu erreichen. Gleichzeitig befürchte das Mädchen die Rache der aus dieser Beziehung herausgedrängten Mutter, die zum abgespaltenen „bösen Objekt“ werde. Zur Ausbildung von genuin hysterischen Persönlichkeitsanteilen und Symptomen kommt es demnach, wenn die forcierte und teilweise verfrühte erotisierte Zuwendung zum Vater auf dessen seinerseits aktiv sexualisierte Zuwendung trifft.⁷³ Die dadurch entstehenden Aggressionen gegen den Vater werden aus Abwehrgründen auf das ohnehin schon „böse“ Mutter-Objekt verschoben, das dadurch weiter aggressiviert wird.

Genau diese infantile Konstellation ist in bezug auf die meisten der hier untersuchten Mystiker zu vermuten und gilt m. E. nicht nur für die weiblichen, sondern auch für die männlichen Mystiker. Häufig richten sie ihre Haßphantasien auf die völlig teilnahmslose Mutter-Imago, während die Vater-Imagines meistens (wenn auch nicht immer) erotisiert/sexualisiert dargestellt sind. Mechthild von Hackeborn schrieb, daß alle Welt beim Tode Jesu trauerte - mit Ausnahme von Maria.⁷⁴ Gertrud von Helfta schrieb in ihrer Autobiographie, sie könne sich nicht erinnern, je eine Mutter gesehen zu haben, die ihr Kind liebte.⁷⁵ Christina von Retters halluzinierte, daß ein Altarbild Marias sie ohrfeigt.⁷⁶ Gleichzeitig finden sich bei *allen* Mystikern enorm idealisierte, meist auch sexualisierte Darstellungen von Vater-Imagines.

Die hier dargelegte Psychodynamik der Mystiker, ihre Objekt- und Selbst-Imagines, ihre Symbolbildungen und ihre Handlungen stehen m. E. im Zusammenhang mit frühen, gravierenden Traumata. Auf eine insuffiziente und aggressivierte Beziehung zum primären Objekt folgte eine sexualisierte und aggressive Beziehung zum väterlichen Objekt. Die frühen Traumata und Deprivationen bestanden in: Hunger, strammem Gewickelt-Werden, Alleingelassen-Werden, Schlägen und emotionaler Gleichgültigkeit der Eltern. Die späteren Traumata beinhalteten darüber hinaus sexuellen Mißbrauch, emotionale Ausbeutung und Weggaben. In ihren masochistischen Inszenierungen versuchten die Mystiker das „total gute“ Objekt buchstäblich „herbeizuleiden“, ein masochistischer Integrationsversuch, den Rohde-Dachser als „Ringens um Empathie“ bezeichnete.⁷⁷

Dissoziative Persönlichkeitsstörungen wie die Hysterie, das Borderline-Syndrom und die Multiple Persönlichkeit (MPD; kürzlich unbenannt in Dissoziative Identitätsstörung (DID))

⁷²Vgl. Rupprecht-Schampera (1997), S. 637 ff.

⁷³Vgl. Rupprecht-Schampera (1997), S. 646. Als konversionsneurotische Symptome imponieren bei Gertrud u. a. die häufig erwähnten Krankheiten (vgl. etwa Gertrud (1989), S. 137, 152, 154, 156, 158, 162, 337 f., 342, 346, 385, 408).

⁷⁴Vgl. Mechthild v. H. (1880), S. 149.

⁷⁵Vgl. Gertrud (1989), S. 126

⁷⁶Vgl. Christina I (1965), S. 246.

⁷⁷Rohde-Dachser schreibt über derartige Inszenierungen: „Gleichzeitig beinhaltet die scheinbar auto-erotische Phantasie einen *sozialen* Akt. Sie ist als Mehrpersonenstück kreiert, in welchem Kommunikation stattfindet, wenigstens mit einem phantasierten Partner und einem phantasierten Publikum. (...) Er [der Patient] versteht - wenn vielleicht auch nur unbewußt - den Sinn der Inszenierung; er gibt sich also die empathische Antwort, mit den Mitteln, die ihm verfügbar sind. In diesem Erlebnis scheint die Ohnmacht aufgehoben; sie kehrt sich um im orgiastischen Triumph.“ (Rohde-Dachser (1986), S. 52).

haben eine ausgeprägte phänomenale Ähnlichkeit zu mystischem Erleben.⁷⁸ Außerdem gilt, daß bei allen drei mit dissoziativen Symptomatiken verknüpften Persönlichkeitsstörungen die ätiologische Bedingung inzestuöser sexueller Mißbrauch diskutiert wird.⁷⁹

Rohde-Dachser arbeitet in bezug auf die Ätiologie des Borderline-Syndroms die Rolle des sexuellen Mißbrauchs heraus und macht dabei auf folgenden Sachverhalt aufmerksam: Die meisten heutigen Borderline-Patienten sind weiblich, je nach Untersuchung schwankt der Anteil der weiblichen Patienten zwischen 66 % und 75 %.⁸⁰ Rohde-Dachser führt weiter aus, daß sexueller Mißbrauch etwa zwei- bis dreimal so häufig bei Mädchen vorkommt wie bei Jungen.⁸¹ Man kann also eine Erklärung für das Überwiegen der weiblichen Borderline-Patienten geben: Der ätiologisch relevante Faktor sexueller Mißbrauch kommt häufiger bei Mädchen vor.⁸² Dem korrespondiert das Überwiegen weiblicher Mystiker im allgemeinen und insbesondere im untersuchten Sample.

Derartige empirische Ergebnisse zu heutigen Samples können als Stützung der Hypothese verstanden werden, daß heutige Borderline-Patienten in den meisten Fällen als Kind sexuell mißbraucht wurden. Versteht man zudem die mittelalterlichen Mystiker ebenfalls als Borderline-Persönlichkeiten - und der entsprechende empirische Nachweis hierzu macht einen großen Teil des vorliegenden Artikels aus -, dann muß, auch aufgrund dieser statistischen Evidenz, gefolgert werden, daß auch die meisten von ihnen als Kind sexuell mißbraucht wurden. Weitere Traumata kommen natürlich unter den mittelalterlichen Bedingungen für Kindheit (frühe emotionale Deprivation, Wickeln, Weggabe) hinzu. Die Vermutung, daß bei mittelalterlichen Mystikern sexuelle Traumata in der Kindheit vorliegen, korrespondiert natürlich auch den rekonstruierten pädophilen Wünschen: Mystiker wollen in der Identifikation mit dem Aggressor unter Wechsel der Positionen von Aggressor und Opfer das Trauma abwehren, und sie wollen gleichzeitig ihre Traumata darstellen, die mit den inzestuös-pädophilen Wünschen ihrer Eltern zusammenhängen.

Ohne gravierende frühkindliche Realtraumata gibt es kein mystisches Erleben, wie es die Mystiker dieses Samples aufwiesen. Innerhalb des vorliegenden Artikels wurden folgende psychische Komplexe des prototypischen Mystikers herauspräpariert, die zueinander in einer funktionalen Abhängigkeit stehen und der Abwehr extremer Konflikte dienen: (a) Aggression und Haß gegenüber dem „total bösen“ Objekt; (b) primitive Idealisierung des „total guten“ Objekts und sexualisierte Kontaktaufnahme zu ihm; (c) gestörte Sexualität und die Ausbildung polymorph-perverser Sexualität, einschließlich pädophiler Tendenzen; (d) Symptombildungen, insbesondere exzessive Selbstbeschädigung, dissoziative Episoden, Mini-Psychosen; (e) Symbolbildungen, insbesondere zum Zweck der Selbsttröstung (Süße-Symbole, Verehrungsrituale, Gebete).

Die beiden genuin mystischen Themen *Brautmystik* und *Christkind-Devotion*⁸³ lassen sich nach dem bislang Gesagten folgendermaßen rekonstruieren: In den brautmystischen Phantasien werden genuin sexuelle Wünsche auf göttliche Phantasmen verschoben. Bei der

⁷⁸Vgl. Wittchen et al. (1989), S. 329 ff. (= DSM-III-R).

⁷⁹In bezug auf die Hysterie vgl. Rupprecht-Schampera (1997); in bezug auf das Borderline-Syndrom vgl. Rohde-Dachser (1994), S. 79 ff.; in bezug auf MPD bzw. DID vgl. Putnam (1989), S. 47 ff., Braun (1986), S. 6; Armstrong (1994), S. 349 ff.; in bezug auf dissoziative Störungen im allgemeinen vgl. Butler (1996), S. 42 ff.

⁸⁰Vgl. Rohde-Dachser (1994), S. 81. Nach DSM-IV, S. 739 liegt der weibliche Anteil der Borderline-Patienten bei 75 %. Dem korrespondiert, daß generell mehr Frauen unter den Erlebnismystikern waren und daß im vorliegenden Sample über 80 % Frauen enthalten sind.

⁸¹Vgl. Rohde-Dachser (1994), S. 85.

⁸²Rohde-Dachser (1994), S. 84 f. faßt einige Untersuchungsergebnisse zur Häufigkeit sexuellen Mißbrauchs bei Borderline-Patienten zusammen. In Abhängigkeit von Eigenheiten des Samples und bestimmten Definitionen ergaben sich in vier klinischen Studien folgende Häufigkeiten von sexuellem Mißbrauch (berichtete Vorkommnisse) in Gruppen von Borderline-Patienten: 26 %, 71 %, 81 % und 86 %.

⁸³Vgl. Dinzelbacher (1995), S. 114.

Christkind-Devotion werden sexualisierte traumatische Erfahrungen in bezug auf ein kindliches Phantasie-Objekt erlebt; gleichzeitig werden umkehr-reaktionsartig sexuelle Wünsche und Wünsche nach Versorgung auf das Phantasie-Kind projiziert. Bei männlichen Mystikern findet sich zudem die forcierte Ausübung von Dominanz und Gewalt gegenüber dem Kind.

Auch innerhalb genuin brautmystischer Erlebnisformen finden sich neben sexuellen Themen häufig Eltern-Kind-Interaktionsmodi. Diese Vermischung von Eltern-Kind-Themen und sexuellen Themen ist wohl u. a. auch deswegen bei Mystikern so weitgehend, weil inzestuöse Sexualität in der Kindheit erlebt wurde. Eine adäquate Trennung beider Beziehungsformen gibt es daher in der Psyche der Mystiker nicht.

Zusammenfassung und Einordnung der empirischen Ergebnisse

Die zu Beginn des Artikels gestellten beiden Fragen sind jeweils positiv zu beantworten: Die Untersuchung der mystischen Texte ergab Hinweise darauf, daß Mystiker als Kinder depriviert wurden und daß viele von ihnen emotional und sexuell mißbraucht worden sind. Max Weber bezeichnete das Streben der Mystiker nach der *Unio mystica* als krypto-sexuell.⁸⁴ Anhand der hier untersuchten Biographien und Autobiographien von Mystikern konnte darüber hinaus aufgezeigt werden, daß dieses Streben in manchen Aspekten prägnanter als *krypto-infantil* zu bezeichnen ist. Die Objektbeziehungen von Mystikerinnen und Mystikern sind von extremem Haß geprägt. Die überbordenden Idealisierungen sind ihrerseits Folge einer Haßbeziehung zum „total bösen“ Objekt. Diese primitiven Idealisierungen werden von Interpreten der Mystik häufig mit Liebe verwechselt; es fehlt den entsprechenden mystischen Äußerungen aber jeder realitätsnahe Zug, den echte Liebesbeziehungen sehr wohl aufweisen. Die Aufrechterhaltung der Beziehung zum primitiv idealisierten Phantasma ist überlebensnotwendig angesichts der von sadistischen Verfolgern bevölkerten mystischen Welt. Mystik ist somit eine Inszenierung von Haß. Das als „religiös“ oder „mystisch“ bezeichnete Erleben dieser Individuen stellte eine permanente phantasmatisch-halluzinative Reaktualisierung früher Realtraumen dar. Das Halluzinieren der Phantasie-Objekte und der Versuch der Symbolbildungen dieser Mystiker stellten einen Versuch dar, die aufgrund der Traumaverarbeitung abdissoziierten Persönlichkeitsanteile wieder in die Gesamtpersönlichkeit zu integrieren. Erlebnismystik stellte somit einen Selbsttherapie-Versuch dar, der manchmal aspektiv gelang - häufig aber scheiterte.

Man kann die hier untersuchten 16 Mystikerinnen und Mystiker in einen Zusammenhang mit den historisch späteren Autobiographen stellen. Der Mystiker Heinrich Seuse gilt als der Verfasser der ersten deutschsprachigen Autobiographie. Ich habe die 19 ältesten deutschen Autobiographien in bezug auf die darin dargestellten Eltern-Kind-Beziehungen untersucht und entsprechend dem psychogenetischen Schema der 6 Eltern-Kind-Beziehungsmodi nach deMause eingeteilt.⁸⁵ Die hier untersuchten Mystiker können einem Modus unterhalb des Weggabe-Modus zugeordnet werden. Diesen Modus könnte man mit deMause den „infantiziden“ nennen. Tatsächlich finden sich in den mystischen Biographien und Autobiographien Hinweise auf infantizide Impulse der Eltern, aber auch der Mystiker selbst.⁸⁶ Insbesondere ist an dieser Stelle die extreme Sexualisierung der Beziehungen hervorzuheben;

⁸⁴Vgl. M. Weber (1988), S. 129; („Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“).

⁸⁵Vgl. Frenken (1999), insbesondere den Überblick auf S. 652 ff.

⁸⁶Von den 9 Kindern der Margaretha Beutlerin starben 8 Kinder (vgl. Beutler (1907), S. 22 f.); genauso starben 8 der 9 Kinder Dorotheas von Montau (vgl. Dorothea (1863), S. 228)). Der Nachweis von Seuses klar infantiziden Phantasien erfolgte im vorliegenden Artikel; der Nachweis, daß seine Schwester eine Kindstötung ausführte, findet sich in Frenken (1999), S. 246 ff.

insofern könnte man den zugehörigen Modus auch den „*sexualisierten Modus*“ nennen. In der Zusammenschau der historischen Subjekte und der zugehörigen psychogenetischen Modi ergibt sich folgende graphische Illustration:

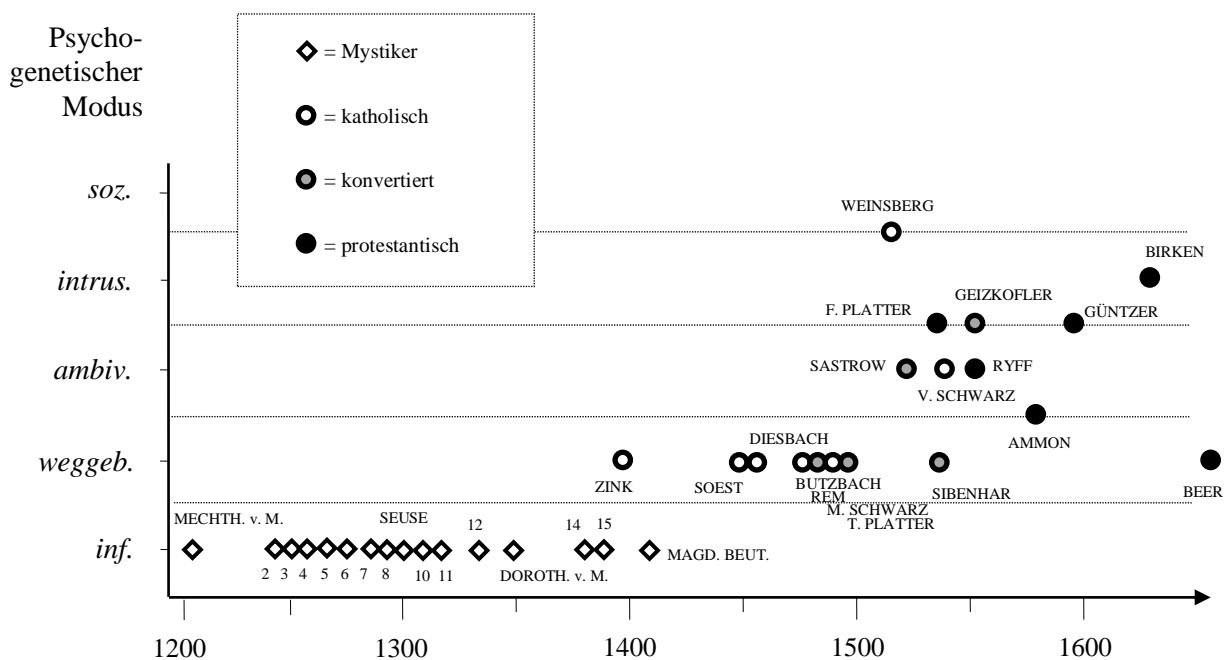


Abbildung 1: Zeitliches Auftreten der psychogenetischen Modi und Konfessionen im Überblick

Es ist nun zu fragen, inwiefern die obige Graphik individueller Kindheiten den Wandel bzw. die Evolution der Kindheit der damaligen Gesamtbevölkerung, also der Population, wiedergibt. Der hier gewählte Zugang zur Kindheit basiert auf Texten, genauer: auf Autobiographien und Biographien. Das Herstellen von Texten war damals nur einer winzigen Bevölkerungsgruppe möglich. Diese extreme Selektion erzwingt Vorsicht beim Schluß von der Stichprobe auf die Population.

Für die säkularen Autobiographien gilt klarerweise: Sie zeichnen ein Bild der Kindheit, daß für die privilegiertesten Schichten gilt. Verfasser von Autobiographien konnten lesen, hatten zum Zeitpunkt der Abfassung materielle Ressourcen frei und stammten wahrscheinlich ohnehin aus materiell privilegierten Schichten. Im übrigen waren alle Verfasser säkularer Autobiographien Männer. Das Material schätzt also das empathische Niveau der Kindheit „nach oben“ ab: Historische Kindheit war keinesfalls besser, als aufgrund dieses Materialtyps rekonstruierbar ist.⁸⁷

Diese Abschätzung nach oben läßt sich so klar für die mystischen Texte nicht belegen. Hier finden sich vornehmlich Frauen. Schon zu ihrer Zeit waren die Mystiker, insbesondere aber die Mystikerinnen, auffällig und marginalisiert. Hinzu kommt, daß auch von schwer gestörten Frauen schriftliche Zeugnisse überliefert wurden, beispielsweise weil ihr Berichtvater sich für sie interessierte und darüber schrieb. Andererseits gilt auch in bezug auf die Gruppe der Mystiker, daß sie großteils aus materiell privilegierten Schichten stammten. Gleichwohl könnte es sich um eine Subgruppe von Schwersttraumatisierten mit relativ guten materiellen Voraussetzungen handeln. Ich vermute, daß eine große Anzahl der mittelalterlichen Zeitgenossen nicht unter derart problematischen Eltern-Kind-Beziehungen litten, wie ich sie für die Gruppe der Mystikerinnen und Mystiker rekonstruiert habe.

⁸⁷Vgl. hierzu ausführlicher: Frenken (1999), S. 142 f.

Festzuhalten ist somit, daß obige Graphik repräsentativ für die *schriftliche Darstellung* individueller Kindheit in Deutschland zwischen 1200 und 1750 ist. Das bedeutet: Die Untersuchung der schriftlichen autobiographischen und biographischen Quellen zur Kindheit folgt dem dargestellten Verlauf. Ich vermute allerdings, daß die mystischen Texte von niedrigeren Psychoklassen, d. h. also von Angehörigen eines niedrigen psychogenetischen Modus, verfaßt wurden. Dadurch wird das rekonstruierbare Bild der Kindheit in dem entsprechenden Zeitabschnitt stark in Richtung des infantiziden (bzw. sexualisierten) Modus verschoben. Zur damaligen Zeit haben sicher religiöse Laien und Virtuosen gelebt, deren Kindheit auf höherem psychogenetischen Niveau angesiedelt war. Das Problem der Repräsentativität der vorgefundenen Stichprobe kann hier nicht erschöpfend behandelt werden.

Im Anschluß an Dinzelbacher gilt es, für die Mystikforschung, die Frage zu beantworten: *Wie wird jemand Mystiker?*⁸⁸ In aller Kürze sind hierauf aus psychohistorischer Sicht folgende Antworten im Sinne von Hypothesen zu geben:

- (1.) Die Kindheit späterer Erlebnismystiker ist von Deprivation und gravierenden Traumata in der Interaktion mit den Eltern geprägt. Gute, korrigierende Beziehungserfahrungen fehlen.
- (2.) Zu den Traumata kommt eine konstitutionelle Anlage des Kindes hinzu, die das spätere mystisch-halluzinative Erleben bahnt (Diathese-Streß-Modell).
- (3.) Es kommt zur Ausbildung gespaltener Eltern-Imagines, insbesondere einer kaum kontrollierbaren Mutter-Imago und einer primitiv idealisierten und sexualisierten Vater-Imago, die später auf religiöse Phantasmen übertragen werden.
- (4.) Bereits als Kind findet ein Sozialisierungsprozeß in ein religiöses Weltbild statt.
- (5.) Der Erwachsene trifft auf eine Gruppe, die ein Weltbild teilt, in dem seine idiosynkratischen Phantasien einen kommunizierbaren Ausdruck gestattet bekommen.

⁸⁸Vgl. Dinzelbacher (1994 a), S. 102.

Anhang

Tabelle 1: Übersicht zu den Kenndaten der untersuchten Mystiker

| Nr. | Name | Datum | Alter | Text/Autor | Sprache (orig.) | Relig. Status B=Begine L=Laie | Herkunft | Alter bei Trennung von Eltern / Familie | Schweregrad der Selbstbeschädigung - keine SB - seltene SB - gewönl. SB - schwere SB | Alter bei Beginn der Selbstbesch. | Psy.-dyn. Modell | | pädophile Szenen |
|-----|------------------------|-----------|-------|--|-----------------|-------------------------------------|-----------------------|---|--|-----------------------------------|---|----------------------|---------------------------------|
| | | | | | | | | | | | 0 = unklare Evidenz + = bestätigt ⊖ = widerlegt | | |
| | | | | | | | | | | | aversive Mutter-Imago | idealis. Vater-Imago | |
| 1 | Mechthild v. Magdeburg | 1207-1290 | 83 | Autobio. | dt. | B | Adel (?) | nach 12 | gewönl. SB | ab Jugend | + | + | keine pädo. Sz. |
| 2 | Mechthild v. Hackeborn | 1241-1299 | 58 | ohne ihr Wissen erstellt, autorisiert | lat. | Zist. | ? | 7 | gewönl. SB | ? | + | + | pädo. Sz. |
| 3 | Friedrich Sunder | 1254-1328 | 74 | Autobio. | dt. | Dominik. | ? | früh (?) | gewönl. SB | ? | + | + | pädo. Sz., aggress. |
| 4 | Agnes Blannbekin | † 1315 | ? | Bericht von Beichtvater | lat. | B | bäuerl. | ? | gewönl. SB | Fasten ab 7 | 0 | + | pädo. Sz. |
| 5 | Gertrud v. Helfta | 1256-1302 | 46 | z. T. Autobio. | lat. | Zist. | ? | 5 | ? (keine SB?) | ? | + | + | pädo. Sz. |
| 6 | Christina v. Retters | 1269-1292 | 23 | Bericht von Zeuge | dt. | Prämonstrat. | Hochadel (?) | 6 | schwere SB | Venien ab 6; sonst ab ca. 14 | + | + | pädo. Sz. |
| 7 | Luitgard v. Wittichen | 1291-1348 | 57 | Bericht von Zeuge | dt. | B, Franzis. | wohlhabende Bauern | nach 12 | gewönl. SB | als Kind (?) | (+) | + | keine pädo. Sz. |
| 8 | Margaretha Ebner | 1291-1351 | 60 | Autobio. (diktiert) | dt. | Dominik. | wohlhabende Bürger | ? | seltene SB | ? | (+) | + | pädo. Sz. (u. a. mit Puppe) |
| 9 | Heinrich Seuse | 1295-1368 | 73 | Autobio. | dt. | Dominik. | Adel | 13 | schwere SB | 18 | + | + | pädo. Sz., aggress., infantizid |
| 10 | Margreth u. Katherine | 1302-1355 | 53 | Rulman Merswin (?) o. Beichtvater | dt. | Orden | ? | 13 | gewönl. SB | 13 | 0 | + | keine pädo. Sz. |
| 11 | Adelheit Langmann | 1306-1375 | 69 | basiert vermutl. auf autobio. Aufzeichnungen | dt. | Dominik. | bürgerl. | ? (Amme) | gewönl. SB | 14 | + | + | pädo. Sz. |
| 12 | Dorothea von Montau | 1347-1394 | 47 | Bericht von Beichtvater | dt. | L | bäuerl. | 17 | schwere SB | 7 | + | (+) | pädo. Sz. (selten) |
| 13 | Bruder Heinrich | † 1396 | ? | Bericht von Beichtvater | dt. | L (?) | ? | ? | ? (keine SB?) | ? | 0 | + | pädo. Sz., aggress. |
| 14 | Elisabeth Achler | 1386-1420 | 34 | Bericht von Beichtvater | dt. | Franzis. | ? | früh (?) | gewönl. SB | ? | 0 | + | pädo. Sz. |
| 15 | Katharina Tucher | † 1448 | ? | Autobio. | dt. | L | bürgerl. | ? | (gewönl. SB) | über 60 | (+) | (+) | pädo. Sz. mit Maria als Baby |
| 16 | Magdalena Beutlerin | 1407-1458 | 51 | unbekannter Freund Gottes | dt. | Klariss. | wohlhabender Kaufmann | 5 | gewönl. SB | 12 | + | + | pädo. Sz. (selten) |

Literatur

Primärliteratur

- Achler, Elisabeth (1933). Die schwäbische Mystikerin Elsbeth Achler von Reute († 1420) und die Überlieferung ihrer Vita. Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. In: *Festgabe Philipp Strauch*. Hrsg. v. Georg Basecke; Ferdinand Joseph Schneider. Halle (Saale): Niemeyer. (S. 88-109)
- Beutler, Magdalena (1907). Magdalena von Freiburg: eine pseudomystische Erscheinung des späten Mittelalters. Hrsg. v. Wilhelm Schleußner. In: *Katholik*, 87, S. 15-32, 109-127, 199-216.
- Beutler, Magdalena (1997). *La Vita di Magdalena von Freiburg (1407-1458): Trascrizione diplomatica, traduzione e commento del manoscritto F*. (Dissertation von Sandra Gorelli). Pisa.
- Beutler, Margaretha (1876). Das Leben der Margaretha von Kentzingen: ein Beitrag zur Geschichte des Gottesfreundes im Oberland. Hrsg. v. Heinrich Seuse Denifle. In: *Zeitschrift für Deutsches Alterthum und deutsche Litteratur*, 19, S. 478-491.
- Blannbekin, Agnes (1994). *Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin*. Edition und Übersetzung von Peter Dinzelbacher und Renate Vogler. Göppingen: Kümmerle.
- Bruder Heinrich (1922). Der selige Bruder Heinrich († 1396), ein unbekannter Straßburger Gottesfreund. Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. In: *Festschrift Sebastian Merkle*. Düsseldorf: Schwann. (S. 38-58)
- Christina von Retters (1965). Lebensbeschreibung der sel. Christina, gen. von Retters. Hrsg. v. Paul Mittermaier. In: *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte*, 17, 209-252 und (1966), 18, 203-238. (Zit. als Christina I (1965) und Christina II (1966))
- Dorothea von Montau (1863). Das Leben der heiligen Dorothea von Johannes Marienwerder. Hrsg. v. Max Toeppen. In: *Scriptores rerum Prussicarum (Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit)*. Band 2. Hrsg. v. Theodor Hirsch, Max Toeppen, Ernst Strelke. Leipzig: Hirzel. (S. 179-374)
- Ebner, Margaretha (1882). *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen: Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik*. Hrsg. v. Philipp Strauch. Freiburg im Breisgau, Tübingen: Mohr. (Nachdruck 1966: Amsterdam: Schippers).
- Ebner, Margaretha (1928). *Der seligen Magareta Ebner Offenbarungen und Briefe*. Hrsg. v. Hieronymus Wilms. Vechta in Oldenburg: Albertus-Magnus-Verlag.
- Gertrud von Helfta (1989). *Gesandter der göttlichen Liebe. (Legatus divinae pietatis)*. Übers. v. Johanna Lanczkowski. Heidelberg: Schneider.
- Langmann, Adelheid (1878). *Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, Klosterfrau zu Engelthal*. Hrsg. v. Philipp Strauch. Straßburg: Trübner.
- Luitgard von Wittichen (1863). Leben der seligen Liutgart, der Stifterin von Wittichen, von dem Pfarrer Bertholt von Bombach. Hrsg. v. F. J. Mone. In: *Quellensammlung der badischen Landesgeschichte*, 3, S. 438-468.
- Luitgard von Wittichen (1976). *Das Leben der heiligen Luitgard von Wittichen (1291-1348): die Heilige des Mutterschosses*. Hrsg. v. Arnold Guillet. Stein am Rhein: Christiana.
- Mechthild von Hackeborn (1880). *Der heiligen Mechthildis, Jungfrau aus dem Orden des heiligen Benediktus, Buch besonderer Gnade*. Aus dem Lateinischen nach der Ausgabe der Benediktiner von Solesmes von J. Müller. Regensburg: Manz.
- Mechthild von Magdeburg (1955). *Das fließende Licht der Gottheit*. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benzinger.

- Mechthild von Magdeburg (1990). *Das fließende Licht der Gottheit: Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung*. Band I: Text. Hrsg. v. Hans Neumann. München: Artemis.
- Seuse, Heinrich (1907, unveränderter Nachdruck 1961). *Deutsche Schriften*. Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart: Kohlhammer. (Nachdruck: Frankfurt am Main: Minerva)
- Seuse, Heinrich (1911). *Heinrich Seuses deutsche Schriften. 1. u. 2. Band*. Übertr. u. eingel. v. Walter Lehmann. Jena: Dietrich.
- Seuse, Heinrich (1966). *Deutsche mystische Schriften*. Hrsg. v. Georg Hofmann. Düsseldorf: Patmos.
- Seuse, Heinrich (1977). *Horologium sapientiae*. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Pflanzner OP. Hrsg. v. Pius Künzle OP. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag.
- Soest, Johann von (1811). Johanns von Soest eigne Lebensbeschreibung. In: *Frankfurtisches Archiv für ältere deutsche Literatur und Geschichte*. Hrsg. v. J. C. v. Fichard. Frankfurt am Main: Gebhard & Körber. (S. 84-139)
- Strauch, Philipp (1927). Von zweier bairischen Klosterfrauen Leben (Margret und Katherine) 1378. In: Philipp Strauch (Hg.). *Sieben bisher unveröffentlichte Traktate und Lektionen*. Halle (Saale): Niemeyer. (S. I-XIII, 1-21, Anmerkungen: S. 97-99)
- Sunder, Friedrich (1980). Das Gnadenleben des Friedrich Sunder, Klosterkaplan zu Engelthal. In: Siegfried Ringle (Hg.). *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters: Quellen und Studien*. Zürich, München: Artemis. (S. 391-444)
- Tucher, Katharina (1998). *Die „Offenbarungen“ der Katharina Tucher*. Hrsg. v. Ulla Williams; Werner Krapp-Williams. Tübingen: Niemeyer.

Sekundärliteratur

- Armstrong, Judith G. (1994). Reflections on Multiple Personality Disorder as a Developmentally Complex Adaptation. In: *The Psychoanalytic Study of the Child*, 49, S. 349-364.
- Axelrad, Sidney (1969). Infant Care and Personality Reconsidered: A Rejoinder to Orlansky. In: *The Psychoanalytic Study of Society*, 2, S. 75-132.
- Berner, Wolfgang (1996). Imre Hermanns „Anklammerung“, die Pädophilie und eine neue Sicht der Triebe. In: *Psyche*, 50 (11), S. 1034-1054.
- Braun, Bennet G. (Hg.) (1986). *Treatment of Multiple Personality Disorder*. Washington: American Psychiatric Press.
- Butler, Lisa D.; Duran, Ron E.; Jasiukatis, Paul; Koopman, Cheryl; Spiegel, David (1996). Hypnotizability and Traumatic Experience: A Diathesis-Stress Model of Dissociative Symptomatology. In: *American Journal of Psychiatry*, 153 (7), S. 42-63. (Festschrift Supplement)
- Danzinger, Lotte; Frankl, Liselotte (1934). Zum Problem der Funktionsreifung: erster Bericht über Entwicklungsprüfungen an albanischen Kindern. In: *Zeitschrift für Kinderforschung*, 43, S. 219-254.
- DeMause, Lloyd (1989). Evolution der Kindheit. In: Lloyd deMause (Hg.). *Hört ihr die Kinder weinen: eine psychogenetische Geschichte der Kindheit*. (6. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (S. 12-111)
- DeYoung, Mary (1982). Self-Injurious Behavior in Incest Victims: A Research Note. In: *Child Welfare*, 61 (8), S. 577-584.
- Dinzelbacher, Peter (1993). *Mittelalterliche Frauenmystik*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.

- Dinzelbacher, Peter (1994 a). *Christliche Mystik im Abendland: ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Dinzelbacher, Peter (1994 b). Die Gottesbeziehung als Geschlechterbeziehung. In: *Studia humaniora*, 25, S. 3-36.
- Dinzelbacher (1995). Die Gottesgeburt in der Seele und im Körper. In: Thomas Kornbichler; Wolfgang Maaz (Hg.). *Variationen der Liebe: historische Psychologie der Geschlechterbeziehungen*. (= Forum Psychohistorie, Band 4). Tübingen: Edition diskord. (S. 94-128)
- Frenken, Ralph (1997). Aspekte der Geschichte der Kindheit anhand historischer Autobiographien. In: Friedhelm Nyssen; Ludwig Janus (Hg.). *Psychogenetische Geschichte der Kindheit: Beiträge zur Psychohistorie der Eltern-Kind-Beziehung*. Gießen: Psychosozial-Verlag. (S. 309-397)
- Frenken, Ralph (1999). *Kindheit und Autobiographie vom 14. bis 17. Jahrhundert: Psychohistorische Rekonstruktionen*. (= Psychohistorische Forschungen, Band 1/1 u.1/2). Dissertation. Kiel: Oetker-Voges.
- Frenken, Ralph (2000). Die Kindheit mittelalterlicher Mystikerinnen und Mystiker vom 13. bis zum 15. Jahrhundert: eine psychohistorische Rekonstruktion traumatischer Objektbeziehungen. In: *Mediaevistik*. (Im Druck)
- Hirsch, Mathias (Hg.) (1989). *Der eigene Körper als Objekt: zur Psychodynamik selbstdestruktiven Körperagierens*. Berlin, Heidelberg, New York, London, Paris, Tokyo, Hong Kong: Springer.
- Hirsch, Mathias (1994). The Body as a Transitional Object. In: *Psychotherapy and Psychosomatics*, 62, S. 78-81.
- Kafka, John S. (1969). The Body as Transitional Object: A Psychoanalytic Study of a Self-Mutilating Patient. In: *British Journal of Medical Psychology*, 42, S. 207-212.
- Kernberg, Otto F. (1991). *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*. (6. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kernberg, Otto F. (1996). *Schwere Persönlichkeitsstörungen: Theorie, Diagnose, Behandlungsstrategien*. (5. Aufl.) Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kernberg, Otto F. (1997 a). *Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse*. (6. Aufl.). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kernberg, Otto F. (1997 b). *Wut und Haß: Über die Bedeutung von Aggression bei Persönlichkeitsstörungen und sexuellen Perversionen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Lipton, Earle L.; Steinschneider, Alfred; Richmond, Julius B. (1965). Swaddling, a Child Care Practice: Historical, Cultural, and Experimental Observations. In: *Pediatrics*, 35 (2), S. 521-567.
- Loux, Francois (1980). *Das Kind und sein Körper in der Volksmedizin: eine historisch-ethnographische Studie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Plassmann, Reinhard; Wolff, B.; Freyberger, H. (1986). Die heimliche Selbstmißhandlung, eine psychosomatische Krankheit. In: *Zeitschrift für psychosomatische Medizin*, 32, S. 316-336.
- Putnam, Frank W. (1989). *Diagnosis and Treatment of Multiple Personality Disorder*. New York, London: Guilford Press.
- Rohde-Dachser, Christa (1986). Ringen um Empathie: ein Interpretationsversuch masochistischer Phantasien. In: *Forum der Psychoanalyse*, 2, S. 44-58.
- Rohde-Dachser, Christa (1994). Warum sind Borderline-Patienten meistens weiblich? Über die Rolle des Traumas in der Borderline-Entwicklung. In: Christa Rohde-Dachser. *Im Schatten des Kirschbaums*. Huber: Bern, Göttingen, Toronto, Seattle. (S. 79-92)
- Rohde-Dachser, Christa (1995). *Das Borderline-Syndrom*. (5., überarb. und erg. Aufl.). Bern, Stuttgart, Wien: Huber.

- Rupprecht-Schampera, Ute (1997). Das Konzept der „frühen Triangulierung“ als Schlüssel zu einem einheitlichen Modell der Hysterie. In: *Psyche*, 51, S. 637-663
- Sachsse, Ulrich (1989). „Blut tut gut“: Genese, Psychodynamik und Psychotherapie offener Selbstbeschädigung der Haut. In: Mathias Hirsch (Hg.). *Der eigene Körper als Objekt: zur Psychodynamik selbstdestruktiven Körperagierens*. Berlin, Heidelberg, New York, London, Paris, Tokyo, Hong Kong: Springer. (S. 94-117)
- Shapiro, Shanti (1987). Self-Mutilation and Self-Blame in Incest Victims. In: *American Journal of Psychotherapy*, 41 (1), S. 46-54.
- Weber, Max (1988). Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Max Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 1. Band*. Tübingen: Mohr. (UTB-Taschenbuch)
- Widengren, Geo (1969). *Religionsphänomenologie*. Berlin: de Gruyter.
- Winnicott, Donald W. (1989). *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wittchen, Hans-Ulrich (Bearb.) (1989). *Diagnostisches und statistisches Manual psychischer Störungen DSM-III-R*. Weinheim, Basel: Beltz. (Zit. als: DSM-III-R)